

أنطوني دي كرسبني  
وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة :  
د. نصار عبدالله

# أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة



الهيئة العامة للكتاب

١٩٩٦

مهرجان الفروع للجميع

الأعمال  
الفكرية

Sp  
9  
D  
1



# **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**

**تأليف: أنطوني دي كرسبني**

**وكينيث مينوج**

**ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله**



**مهرجان القراءة للجميع ٩٦**  
**مكتبة الأسرة**  
**برعاية السيدة سوزان مبارك**  
**(الأعمال الفكرية)**

الجهات المشتركة:	أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية	
وزارة الثقافة	لوحة الغلاف للفنانون جمال قطب
وزارة الإعلام	
وزارة التعليم	تصميم الغلاف الإنجاز الطباعي والفني محمود الهندي
وزارة الحكم المحلي	
المجلس الأعلى للشباب والرياضة	
التنفيذ: هيئة الكتاب	
	المشرف العام د. سمير سزحان

## على سبيل التقديم . . .

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات المواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كاضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من أعمال فكرية وإبداعية وايضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن ملحات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرحان



## الفلسفة السياسية بين وظيفة التعبير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إيراداً لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا إن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان — خاصة بالنسبة للمتأمل العادي — أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميثافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلاً في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمتّه تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقاً هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمراً تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفاً سياسياً معيناً إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلاً في المجتمع الذي يعيشه ، إنه قد يكون لسبب أو لآخر راضياً عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون سخطاً عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريباً من النظام

الراهن فيبعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصور له للجمعية الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبده الحقيقة حينما قالوا ان الفكر البشرى لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الانسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الانسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو التعبير أدق فان الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الانسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتوازن بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقدح شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي ، قادر على التسبب الى التفصيلات تارة ، و الاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فانه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الاصيل لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر بشري وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأي فكر أن يتفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما اسلفنا وتوقفوا عهدها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التي لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة في عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو في كل هذه الحالات لا يسعى الى



الحقائق في حد ذاتها ، حتى وإن زعم أنه يفعل ذلك أو حتى إذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

إن الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد له من مردود عملي يفقده في النهاية طابع التجرد .

إن الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها تلك المقولة الخاطئة التي تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظري الخالص في الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة الأفلطون السياسية ذاتها - وهي إحدى قسم الكلاسيكيات الفلسفية - تبريراً عن الرفض الأفلطوني للنظم الديمقراطية ، وما محاوره الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذي تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والنجاة في تصور الأفلطون .

إن صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لمعالجة المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحديداء ... الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه إلى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف أي منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعي ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذي يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هي كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه القسامان ولا يجوز للقسامين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس إلى مكان القسامين ، وعلى الرغم من كل التشميعات والتفريعات في مجالات الوجود والمعرفة وما إلى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التي انطوت عليها محاوره الجمهورية والتي تبدو أحياناً ذات طابع تنويري خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتآزر في النهاية لتدعم المقصد النهائي للأفلطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستبيرة ، وفي مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى في نظرتها إلى الوجود والمعرفة إنما تنطوي على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعتمد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها فما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديمقراطي ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديمقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى المصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى معارضة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدير الأول لشتونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية متمثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما أن أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للمصور الوسطى ، وكما أنها الأساس فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بالانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدرجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الإقطاعي . وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دولة مستقلة داخل الدولة الأم . وانحصرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الأقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . . كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو إلى التغيير ونقد الجهود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض المتمثل في قيم وتقاليد العصور الوسطى ، وإحلال قيم جديدة محلها تركز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصلي وهي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ( ١٥٨٨ - ١٦٧٨ ) من أبرز الذين سبقوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه ونظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، إلا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة اتصافا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا إلا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم إلى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وماتى فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتهنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شعبها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية في شعبها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على أنقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العمل بكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متحكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا الى المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتباره أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعلمي الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه  
توازن التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة في الماركسية  
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي  
جعلت منها الأساس أن تدافع عن المراكز النظرية الأساسية التي يرتكز  
عليها النظام الرأسمالي ، وأن تدعم هذه المراكز بأسانيد جديدة تكفل  
للمحضرة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة  
السياسية التي سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها  
من كتاب الأسناذين أنطوني دي كرسيني وكنيث مينوج والذي صدر  
بالإنجليزية عن دار ماثويين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary  
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من  
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها  
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسي المعاصر وأن  
لم يصلوا في مكانتهم وتأثيرهم إلى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأسناذ بجامعة أونتاريو عن  
هربرت ماركيز ، ودراسة أنطوني دي كرسيني نفسه وهو أستاذ بجامعة  
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة  
جورجيا عن ليونشتراوس ودراسة أنطوني كوينستون الأستاذ بجامعة  
أكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة  
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف  
الأمريكي المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ إلى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية  
إلى اللغة العربية ، إذ كان اهتمامنا الأساسي منصفاً على نقل المضمون  
الأساسي للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار  
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل  
المقابل العربي لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا في الوقت  
ذاته إلى إعادة صياغة الأفكار والعبارات وإلى شرحها وبسيطتها في كثير  
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربي  
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة  
قريبة إلى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات  
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً فيما نتصور . وأغلب الظن  
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هيريت ماركيز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تصور حول فلسفتهم ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر ، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد إشارة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفى لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عنه في كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - ( كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧ ) .

واستكمالا للقائمة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زدناها بالهوامش والتعليقات حيثما وجدنا جدلا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

الفلسفة السياسية هي الجهاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس  
برباط قري الدم أو الجوار أو الزمالة وإنما يرتبطون فيه بكونهم  
واطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم  
العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعني به رباط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأجزاء يحكمهم من  
القياسية التترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال  
الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون انفسهم من خلالها  
اعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تلوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما  
يتحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات  
عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الموريين  
The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة  
الاغريقية : كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية  
الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ،  
وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على  
وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من  
يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متباينين فى ذلك التسمية التى أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ معطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأول هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفضّل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما اضطر البشر الى التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدد ، بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية التى ينبغى أن يمتثلها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التى تنقسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استبعاد أفراده للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدن » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى توأم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى همزوها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يملنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدا الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعقد الأديان فى المجتمع الواحد .

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والعطش والاضطهاد بجهة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لظواهر عدم التسامح . ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صديق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرين الدينيون فانهم يطرحون حقائق يتصورون انها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صموية بالنسبة للفلاسفة



السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث.  
السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب ونعني به - ليونستراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح اتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعبن على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدهم في المستقبل .

ان تقدم الفكر السيامي منذ عصر سقراط الى عصر كروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يغفلون جسدا واحدا متاعم الأعضاء لهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل بحيث أن ما يقدمه بعضهم فلسفته السياسية قد يصدده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببإلغ الأسى ازاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث تأمل في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها النشاط السياسي العملي وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مبستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدى لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة العملي من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية . . الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تسهيلنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلقات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحققة تستهدف الفهم .

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ تظل الحركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتي المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يحتل بـشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أي علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك إلى معيار خارجي للصواب أو للخطأ .

وقد أدت هذه السمة إلى أن يتباين نظرة الفلاسفة أنفسهم إلى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذي ينبغي أن تطمح إليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة يمكن أن نقير إلى أن إحدى المسرحيات الهزلية التي عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اختصار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا بإعلان بيرك الشهير وفاة عصر الفروسية أو إعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففي الوقت الذي صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا إلى أوج اكتمالهم الفكري وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يعوتنا هنا أن نشير إلى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعدت تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذي طرخته للفلسفة . تلك المقولة التي استقرت في الإذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أي أن عباراتها تشير إلى ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة إذا ما استعرضنا جانباً معيناً من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعني بوصف ما هو كائن تماماً كما هي الحال في أي علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثاني فهو الذي ينطوي على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا إلى ما ينبغي فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعي لماركس أو حقوق الإنسان لبين Paine تم يأتي نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعي » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة في لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها إنها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغي أن يكون ولكنها تطرح نوعاً من التصورات الافتراضية التي يحاول المفكر من خلالها الترويج لفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسيم

القضايا إلى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة  
إن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى أن  
مثل هذه التفرقة عديدة المسمى في كل الحالات وأنت لا ينبغي أن تلجأ  
إليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها  
دليلا على إحصية المكافئة التي يتبناها أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المناخ  
الثنائي الذي أشاعته في الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وبرنارد  
بوزانكي ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobbes فيما بعد قد جعل من  
الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفي مقابل ذلك اهتم الوضعيون  
بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها إلى الرقعة لتصبح  
مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة  
في عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التي طرحتها العقود الأخيرة ومن  
إبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضادت الكثير إلى مفهوم القيم  
وهو ما سنتبينه تفصيلا في صلب الكتاب غير أن الذي ينبغي هنا هو أن  
نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم  
النشاط السياسي لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيانات  
خاص يمكن الاستدلال على ملامحة بأساليب البحث العقل .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارى يجد فيها تصديقا  
لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

## ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين على يده  
من قبل مونتسكيو، وهن في تناولهما لمشكلة الحضارة • وتشتمل المسألة  
الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة  
والبدائية ، أما المسألة الثانية فتشتمل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه  
تمثل تقدما أم تدهورا في مجال الاخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول  
أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ  
أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قنوا كبيرا من الاجماع على أن  
أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق -  
الانتاج الصناعي - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو  
في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار الماديات والأخلاقيات  
المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمي وتزايد  
تطبيقاته في المجال العمل والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم -  
نمو الرأي العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم -  
اختفاء الصفة التقليدية - التضاؤل النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف  
يواجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر  
على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان  
جوها الممتع والمثالي ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي  
اتسم بها المفكرون الموسويون وبين النظرة القاتمة التي اتسم بها جان.

جاءك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحضارة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرنا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فريجسون ازاء الهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب البيع والحسارة . غير أنه هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مغليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها ، ههللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للانجازات ملبية مطالب الانسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهمم والظنيان .

ان الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل انها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وان تباينت ردود لفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون امكان التوفيق بين مطالب الحياة الاخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيوز هو أبرز من ينشل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وان كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت للنقد صنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها الا نوع من الانسحاب (الوجداني من المسؤولية الاخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيوز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في أطوارها وسوف نعتي هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا ينظره في المعرفة ولكننا سنعتي بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عني أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعتي من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيوز لا تشمل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيوز

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين  
 بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك  
 اللغة التي أقرت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة  
 الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وأقية في الدراسة التي  
 كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث  
 يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية  
 البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من تطور  
 إمكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية  
 والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما  
 يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، ولدى عضو  
 هذا المثل الأعلى فإن التغيرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى  
 باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تلتج  
 ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتضئ به ذلك الكائن العقلاني  
 القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي  
 يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت  
 واحد .

فإذا عدنا إلى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية  
 في تأكيدها على بدي « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في  
 اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل  
 المؤسسات الراجعة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة  
 يصفها بأنها بوجوازية تكنولوجية .

إننا إذا نظرنا مثلاً إلى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية  
 وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن  
 النظريات التي يطرحانها إذا ما فهمت فهماً متعمقاً إنما هي نظريات تصور  
 الملتصق الراضع للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأي شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد  
 متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليسوا بشكل  
 متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي إلا محصلة مجموعة من  
 القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تنمض في نهاية المطاف عن  
 فقدان الذات وإن النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية  
 سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف إلى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الجيدة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، فلي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : -

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات إزاء المصالح - استقلال الإرادة في مقابل التبعية ... الخ انهما على العكس من ذلك تماما ، مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دواسته سالفة الذكر يرى أن ماركس واتباعه بما فيهم ماركيز ( ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال ) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأي الذي يراه شابمان انسا هو بمهد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى إليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك فيها في الوقت الذي تنسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك السياسي . لكن ما العمل إذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال . بل ومدمرة لأية إمكانية لإدراك هذه المثل .

إن الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضي عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المعاور التقليدية للتحليل الماركسي ، والتناول الصحيح لها ينبغي أن يتم في ضوء ثلاثة معاور رئيسية هي معاور الضرورات ، ومعور المثل ، ومعور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف أن كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فإننا نتساءل عما إذا كان فهمنا للحضارة يتركب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فإننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعتى بمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شامبان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فيما نستهدفه بشكل أساسي هو إيضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الاجابة عليها .

في رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجتها الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك . . ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالاحتياج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج منار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جاتيا مينا من جوانب التاريخ الذي يحسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة فكثرت عجزات في الحقيقة عن الالتزام بالخط المثالي الأميل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في



الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تنسم به الحضارة الليبرالية الرافضة لهذه الحضارة ففهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا والاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذي ترمده له متطلبات التقدم التكنولوجي .

والواقع أن الاغلفة الليبرالية الرافضة لما هي في جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وإن زعم أتباعها غير ذلك فالوطن في ظلها يجد نفسه مشهود الوقت في عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فككاكا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن إطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهازات البشر وإفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلفة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للظن في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وأفعالها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبميت يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز - - ذلك أن مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وإن جوهر الموقف العقلي يقوم حيتا تقوم تلك الظروف التي يناع فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، أنه في حقيقة الأمر محك للطاقت الاخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحصايب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم يوسع البشر أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقت الاخلاقية للأفراد ، وقد يشغل البعض تماما بل قد يحرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يمثل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الاهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتقويتها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الاهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فمتننا سمح

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد  
الأمل رغم كل شيء .

فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية  
باعتبارها تمهيدا لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك  
التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجعلها فيبر نفسه كما أجعلها  
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على  
نحو معين ينبغي أن 'نفسر' الى انه من خلال تعليقاته على العقلانية  
التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المسالمة  
الراسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة  
فقد تساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي  
لأغراض الربح الراسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في  
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة  
التوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك  
سراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية  
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيز قائم بين  
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك  
إن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات  
البشرية في حين أن الراسمالية تخلق نوعا من الازدعان لمتطلبات إنتاجية  
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على 'الطبيعة' .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح آمال في إقامة نوع من  
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين  
أن الراسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه الى تحقيق مصالح طبقة طبيعية  
مهيمنة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بفهمها التكنوقراطي ، وهو المفهوم  
الذي تحاول الراسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على  
تهدئته وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب عناصر الأبعاد الانسانية بحيث  
يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد  
إغاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الراسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت  
بالعقلانية الى الوجود » ... للترجم .

العلمانية للانسان في كتابه الذي يحمل عنوان الانساني ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الانسان الذي يحيا في عالم من هذا الطراز لا يملك إلا أن يحصل العالم الخارجي داخل أعماقه وأن يتمثله في أعماقه بحيث تصبح توجهاته كلها أنسلا من الاذعان لما يوجد له العالم الخارجي الذي يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفي هذا الاتجاه يسلط ماركيزوف بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد أوضح المربين هاتين الامن الأول هو أن الجنس البشري يخلق الحضارة ويحيد خطتها باعتبارها الامر الواقع أو مبدأ الواقع الذي يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والامر الثاني هو أن هذه الصدارة التي يتبوأها الامر الواقع تتحقق على حساب لقاء تبعات ثقيلة على حاجات النفسية للبشر فهي تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر في ظل الموارد المحدودة التي تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفي رأي ماركيزوف فإن هذا التقلويد الفرويدي للمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذي التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وبيكون ففي كلتا الحالات يتم الصناد جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الاداء كنا يسميه ماركيزوف هو حجر الزاوية في العقلانية التكنوقراطية ؟ وفي رأيه أن الأعباء النفسية التي تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وهرا لتزايد درجة الصناد كلمة تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الفريضة ليس في حقيقة الامر الا لهما لها ، وهو ما يترتب عليه تخوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ الممدوان الذي قد يوجه المرء إلى ذاته كما قد يتوجه به إلى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تصباء مضطربين بل ومتوحشين في بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن في رأي فرويد لكنها في النهاية لمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضاري وعندما خلاص إلى عبارته الشهيرة عندما يوجه الـ هو « فلتذهب الـ أنا » (١) فإنه كان يعنى ان البشر لن يستطيعوا الفرار من أذعائهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدرة معين من انكار الذات على ما في ذلك من ألم ومشقة .

(١) لورد هنا لمر العبارة بالانجليزية لا تشتمل عليه من جناس لنظي طريق

Where I is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدى المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقسيم الحضارى حصا: ايجابى ترجح قيمته بما دفع فيه من ثمن ، والتمنى المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيز ، ولم يمد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء على جهاز ضخم يحور فيديون مع دأخل نسق آلى من المكلفات والمقومات ووسائل الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى البائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه لسينكولوجية الفوضى من انحسار اللات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتميزات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث يطبق على القالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى هذه وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وإن التحليل المتهمل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانع القوالب السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولبيته . بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا لفرويد بين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعماق الفرائز الانسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل في النهاية إلى أن الحياة تصبح في حقيقتها نوعاً من الموت ، وهذا هو في الواقع ما خلص إليه في كتابه « أنباط من السلب » حيث وجه نقداً شديداً إلى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول إلى طاقة بناة من خلال عملية الاعلاء التي هي جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - في رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الاعلاء إلى مظهر من النشاط الاجتماعي المسمى ، وإن قوى الهدم والعدوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً إذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الأيروس (١) .

١٤  
أما حينما لتقلب هذه النوازع على الأيروس فإن الوضع يتقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق الدول في التسليح والتبعية العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين الشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله إلا أعراض لهذه الحقيقة المساوية .

لأن العقلانية التكنولوجية ما هي في النهاية إلا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير مما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الإثارة والحاضرين لها على السواء لخطر الموت المحقق ولكنها بالإضافة إلى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوي عليها الليبيدو إلى طاقة من العدوان المستمر بدلاً من تحويلها إلى طاقة للبناء وإلى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيؤول في النهاية إلى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجي المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وأنه ليكفي لقيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الفرائز الانسانية متنسقة مع أوجه الطلب الخارجي النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التغير الثوري الذي يستهدف إعادة بناء وتشكيل الفرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذي فرضته عليها

(١) الأيروس : في الفكر اليوناني تعني غريزة الحب . ( لترجم ) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بفهمه الاقتصادي أي كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك - ( لترجم ) .

مطلوبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينسج فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التدنق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمال محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التبعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية البيوتروبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة . للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يملق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطغى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية التى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الاخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوائى العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا اريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتوأم الطاقة الانسانية مع القانون الاول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

---

(١) هذا لا يعنى بحسب الأحوال أن ماركيز يلقب مواقف العائدين من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاشخاص السوفيتى مثلا ) بالرجوع السوفيتى للعصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستعباد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمال كسجتم الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د . لؤاد ذكريا ، هيربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ ص ٥٥ وما بعدها - ( الترجمة ) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فيما الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم في رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحزنان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسعة الانسانية فى الوجود الانسانى وهل هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وإنما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائسة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصاً واضحاً على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رأيه تكون جذرية بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولاً عن الثورة بوجه عام موضحاً مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحاً امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فإنه يطرح تصورات بقدر من الشك والحذر وأعباء بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراضة وهل هى انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازاً فعلياً فى حين أن ماركيز أخذ يؤمن إيماناً متزايداً بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازاً متحققاً ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى غيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيز تحول آخر فى نظريته الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رأيه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلاً فى المجتمع القائم

وأن تقوم بتكملة مسار هذه العيارات ولكنها أصبحت في رأيه كوعا من الايقاف والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تتمرض له من الامتناع والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المناهج الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناهج الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المتعطف الحاد الذي يصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب العنجه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة الذوق الفني والجمال سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى حل من الضروري القيام بثورة أخسرى لكي ننتقل بالثورة الى نتائجها الموجبة ؟ ولحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهي معضلة أخسب ما تكون بمعضلة زيتون الايل (١) .

فإذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا ان التعريف الأول الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازالة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والمستوربة بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتغيير الحق فى الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زيتون الايل : في القرن الخامس قبل الميلاد مضطربة شعبية متحركة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وتقسيم هذه التقسيمات للتقسيم فإن أخيل أسرع عبده الى اليونان ان يعزله السلطنة إلا سبقتة بمسافة معينة وتوسيع ذلك لغرض أن السلطنة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يطعن أخيل هذه المسافة تكون السلطنة قد تحركت الى الامام مسافة معينة لغرض لتقسيمها أنها نصف كيلو متر ٠٠٠ وعندما يطعن أخيل هذه المسافة تكون السلطنة قد تحركت الى الامام بمقدار ربع كيلومتر ٠ عندما يطعن أخيل تكون السلطنة على مسافة ١/٤ كم ٠٠٠ وهكذا الى ما لا نهاية .



وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذي يصاحب الطغيان والذي يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التي تستهدف تطهير الدولة وإحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثاني النهجين فهو يرى في المقاومة نوعاً من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي في استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فالهدف الأساسي في هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففي حين أن محور المفهوم الأول للحق في الثورة يتمثل في أنه المنافس الأخلاقي للقوة الراحنة نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالي يضمه بغير شك في نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق في الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومقيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتي أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر المبودية ، ولا مجال في هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق في حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشري بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تغل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديدة بالاعتبار في هذا المجال هي التفرقة ما بين العنف الثوري والعنف الرجعي لا بين العنف وأساليب العمل السلمي . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعي بوجه عام ما تمسك اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة .، والواقع أن كل نظام يطوى على نوع من التشكيل السيكولوجي للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراحنة التي خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراحنة تتخذ الشكل الديمقراطي ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئاً بالنسبة لموقفها الأساسي ، فبا الديمقراطية الواجهة تحكم من ورائها صفة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هي في الحقيقة الا نوع من الطغيان الذي يتزيا بالزى الديمقراطي من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزائف .  
ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها  
والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما  
يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبسبير وكارل ماركس ، غير أن هذا  
لا يعنى في رايه أن سائر انواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية  
هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث  
وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا  
فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن  
تبريره من ثم طبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على هسبيل  
المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز . الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراحنة فهو ينشئ في نفس  
الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها  
وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد  
تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها  
تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت الماير الأخلاقية  
التي تمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في  
الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا  
هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراحنة المؤهلة للقيام بالثورة . . وهو  
يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن  
طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم  
المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون  
وعمل بالاستغلال . ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة  
الماصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تفلطت وانتشرت في  
نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار  
الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الإطار  
الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين  
من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا  
من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان  
معادية للأوضاع الراحنة وتتصور نفسها أكثر الفئات راديكالية في

المجتمع ، ولعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى تمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيزوف يقف ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة وبمرتدة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الجالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعمده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وطالما أن العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وُعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وإن كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنشئ من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وإن التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

واتفق اننا اذا امعنا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا انها لا تخلو رغم تزييف وُعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الجن والحين ، وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرفض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراحنة للمعارضة هى تطوير الوعى بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيزوف حين يقارن بين المرحلة الراحنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد. والتهيئة  
للفترة التي تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم ان يحرروا أنفسهم  
مما يحيط بها من تخريب وهو يصيد الى الأذهان تلك النظرة التي سادت  
الفلسفة الرواقية والتي تعالينا بالا تتخل عن فضائلنا البشرية مهما بدا  
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية احدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن  
نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس  
حقنا الطبيعى فى السعادة » .

## في ١٠ . هايك الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتصلة المدينة التي يسوقها دعماً لهذا الموقف ، وقد تروّبت على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفصل الايديولوجية إزاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالتين تخلق مناخاً مؤثراً يلقى بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .  
وفضلاً عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماماً مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب "دعه يعمل" *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب "الدعني الى الخلق الحرية الفردية" الى كالة المجلات ، وتنسب هذه العبارة الفصحى الى فنسنت دي جوري *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الكيزيوتراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاماً في إرساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت مبادئه هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الكيزيوتراط في الدفاع عن الحرية الفردية في أن إبطال هذه الحريات كقول: بتطبيق الصالح الفردي وصلحة المجتمع في الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد أقدر من سواه على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن الصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز هذه الحجة وأعادوا اليها حججاً جديدة دعماً لموقفهم الليبرالي ، في بيان هذا انظر كتابنا "فلسفة العدل الاجتماعي" سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضمفاء . . . الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنسحب كيف يمكن أن تصدور من ناقد مدقق متخصص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يقبض هايك مفهومها بسيطا ، فالحرية تعنى عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لإرادة غيره ، وفى هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية فى تصووره بثلاثة معانٍ أخرى متداولة فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الإنسان فى اختيار حكومته ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الإدارة ( الحرية السياسية ) والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الإنسان أن يصل إليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة ، لا بدافع ظاهري أو ظروف وقتية معينة ( الحرية الداخلية ) والحرية فى معنى ثالث هى مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته ، أو هى النطاق الذى يمكن أن يمارسه الإنسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة ( الحرية باعتبارها قدرة ) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوسع شروط : لا تتفق مع ما يمتنیه بالحرية الفردية ، وينبغى من ثم أن تظل بمعزل عنها . . . ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالضرورة الكافى للحرية طالما أن النظام غير الديمقراطي يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود فى حين أن النظام الديمقراطي قد يتوسع فى فرض القيود التى لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديمقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ إنها لا تقف فى مواجهة القهر والجبر الذى يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف فى مواجهة الضغط الأخلاقى أو فى مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى farkا جوهريا ما بين عدم التدخل فى أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل إن هايك ليمضى أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه فى هذا المعنى من معانى الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل فى استخدام الحرية إلى الحد الذى تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع فى المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهوبس ، وديوي .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معنى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناقصة عن رغبة في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذهب الجمعي في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون . فعلة وتكون النتيجة في النهاية تسميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفي شكه وتوجسه من مقبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمي إلى إرساء تدخل الحكومة الديوقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجعل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين يأملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض وفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي، الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة الى ذلك فإن المحافظين يخالفون التغيير . ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في ضميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فإن المحافظين يميلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضا من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ أنه ينادى بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهلالية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملية لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يلقه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذي لا يجازيه فيه أي نظام آخر تابع من التوجيه المركزي » .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنظمة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا .. وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائي للنظام الاجتماعي يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز



أي إنسان عن الألام بسائر العوامل التي يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما احتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل أن هذا المعجز يتزايد في الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضائل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأنك إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن . وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات إذعان بعض البشر لازادة البعض الآخر . إذا أردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشعوى يعمل على إيجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو في الواقع ما يزودنا به التطور التلقائي الذي هو ليس ناعجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج هرضي وغير مقصود للنشاط الانساني .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحييد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التي تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا في جميع الأحوال في رأي هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الإطار ، في مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الأسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الأسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك في التطور التلقائي لتقدي عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوي على عيب أساسي يتمثل في أن التطور التلقائي قد لا يترتب عليه تلك النتائج التي تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكي نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالي الذي يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للإنسان ، منخالف في

ذلك الخط العام الذي يختطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته ، فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع ، وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفا ، وبإستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها . ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الإيجابية ، وأنه لا يلقى بالا الى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في رأيه ، بل من واجبيها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الإيجابية في أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب بطريقة الا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخل والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من المعيشة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخل والثروات ، والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراته

(١) اليه مفهوم متبني للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرالي برجه عام للانسان عند كاتلر مثلا. كائن يتسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه من الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأتون ببعض القوانين الأساسية التي هي جزء من تعريف الانبسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « السائد الأقل » - ( المترجم ) .

لانخفاض الدخل والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام تقديمه عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ انها ليست تتاجا لتخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . على العكس من ذلك نأما قلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا تكشف مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجيبنا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل . فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية انه لا يصدها قيمة كي حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ اما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشري يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا في رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر ، وهكذا لا تتغير الامكانيات المتاحة لنا لحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا ان نفترض ان التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر اكبر من الانسجام للحاجات او مدى أوسع للسعادة ، لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم حقا كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على نمار الماضي وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشري أن يؤكد ذاته . ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من اجل الحركة .

وهكذا يسدو ان الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف الفتح المبررة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بومسنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بفهمومه الذي سلّفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون الحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لا نستطيع أن نلقا به . إن الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق يتمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

---

(١) - قسم مجمع اللغة العربية بالأمارة الخلال الذي دار طويلاً حول كلمة « تقويم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخدماً خاطئاً وأن صحها هو « تقويم » بمعنى تعيين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يلغي بأن التقييم هو تعيين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح يغطي شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) - توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نلحظ حرية البحث العلمي . كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - ( المترجم ) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المقابلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يعنيه في صورنا أن الفضيلة مجتمعة ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - ( المترجم ) .

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفرادها بقية من الحرية فهي حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع ماذاamt لم تمتع للجميع (٢) ، وهم لا شك سيوجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطء التقدم أو العدماء وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتنقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يفودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصورات له للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر إليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رايه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبشالي الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) للملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أصولي دى كرسيني صاحب هذه الدراسة .

(٢) اللجنة التي سيجلون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تملو على

الحرية من وجهة نظر البعض - ( للفرهم ) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقاً لما يقرره هايك فى كتاب  
« فوضى اللغة فى الفكر السياسى » فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها  
الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر  
الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملبسات والظروف الموضوعية ما هو  
موصوف فيها .

٢٠

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التى تسبغ  
عليها الحماية بحيث يزدى هذا الى انبثاق نظام تلقائى لا تحده منذ البداية  
غاية معينة . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن  
ننظر إليها باعتبارها طرفاً مقابلاً للقواعد التنظيمية ، وفى حين تتوجه هذه  
الأخيرة بخطاها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة فى  
ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهوناً بهذه  
الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط  
السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتفع هذا بغاية نهائية معينة  
يمكن أن يتجه إليها السلوك ، وفى هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق  
بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تفسيره على  
نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ،  
فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومى كما ينصرف الى تلك  
المعاملات التى تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفاً فيها ، وهو يقتصر  
على ذلك دون أن يمتداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة  
وحدها هى التى تمثل موضوع القانون الخاص الذى هو فى الواقع أكثر  
عمومية ، كما أنه فى غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد فى المعاملات التى  
نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات  
الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه إلا بما تقتضيه طاعة القانون  
سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ  
يشهد اتجاهًا متزايداً نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون  
الخاص والجنائى بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى ترايد إدراك  
الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع  
الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة فى الحقيقة طالما أن الأفراد  
أنفسهم متباينون فى الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال  
القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة  
بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعى ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف  
تحقيق نتائج معينة لكل فئة معينة من البشر وهو الأمر الذى يعنى  
تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعى والتوزيع لها وهو ما سيعترب

عليه . بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على  
التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصي .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح ( وسوف يتبين  
بوضوح أكثر في السطور اللاحقة ) أن آراء هايك وتصوراتها القانونية  
ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون ،  
أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ،  
من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما  
وبين تلك القواعد القانونية التي ينطوي عليها قانون معين ، فقواعد  
القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على  
كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغي أن تكون عليه  
القواعد القانونية وبمباراة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط  
القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه  
التفرقة التي يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية  
التي قد ينطوي عليها تفريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها  
في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر إلى القرارات التي قد  
تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لو صف مثل هذه القرارات بأنها  
قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ،  
في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها  
مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغي أن تكون عليه القوانين (٢) .

---

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراءه هو بذاته الفارق العام بين دراسة  
العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته  
مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة للمشكلات العامة التي تواجه هذا  
العلم وهو يدرس موضوعاته وبمباراة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست  
حديثا في موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية  
باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويميز عن الدرجة الثانية بالطبع  
اليوناني ميتا *metaphysics* وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتافيزيقيا أي ما وراء  
علم السياسة أو ميتا إيتيقا أي ما وراء علم الأخلاق ، وقد لعب هذا التعبير الاصطلاحي  
قباسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيقا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيقا ليست  
هي بالاصطلاح فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعني دراسة  
الوجود ككل - ( المقروم ) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين المدل العام والخاص ، ففي حين يقتضي  
المدل العام بمجرد الالتزام بالنزاهة والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن المدل  
لا يكتمل إلا . بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره المدل الخاص .  
في بيان هذا الفكر كتابنا سابق الذكر ص ٩٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبمباراة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ ان هايك يجهل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، والقاعدة القانونية ينبغي أولاً أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل معينة وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفاً وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة معينة ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائماً مقدراً كبيراً من التاكيد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تلغى به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقاً لوجود خصائص معينة ليمين يتجه إليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . ان هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعاً من التعسف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى طرولاً يمينها وطالما أنه لا يتجه إلى خضاباة البعض طبقاً لقولهم أو سطوتهم .

وبقي بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تنسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها . أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نجدها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نعلمه ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلاً ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسيع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقاً معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي



أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ، ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . واحدة من المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » ، والجواب على هذا السؤال أن هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفته الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متسعا بحريته الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لارادة شخص سواء وإنما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في نصوص قواعده . - وحقا أن هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . - وقد حدا هذا المفهوم ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من انصار مذهب « دعه يعمل . . دعه يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي للنشاط الاقتصادي ولتحيلولة دون قيام قوى معينة كاحتكارات والتكتلات من شأنها أن تسفل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة تحقيقا لمصلحتها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

(٢) لابد هذه النقطة توضيحها بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي لسوق يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط الاقتصادي وإعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي أدبه ما تكون بدولة جديدة في المجال الاقتصادي .

## ليوشتراوس وصعوبة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميللر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين مكيافيلي - هوبز - أمبينوزا - لوك - روسو - بيرك - ليتشه .

ورغم كل هذا الطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

---

(١) ابن ميمون أو « مايمونا ليفس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عاش بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للعبارة « الله » لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تكوننا إلى لفظة بالذات الإلهية وبسببها أن العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه ليفوشيم (دلالة الحائرين) الذي ظل للفلاسفة المدرسيون في الصور الوسطى من أمثال الاكوييني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حظوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال أمبينوزا وليبتر ٠٠ - ( الترجمة ) .

الدارمسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تمتاز إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى نفسه بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينقله من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرسطو فانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتبها ، فإن النفوذ القادمة من الستين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الوجه الرئيس لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدماء ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للنثر وأنه مدفوع الى ذلك بمشكلة للباحث أو رغبته في تجنب المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الغلص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصويره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما يفعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا

شترأوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرحها عليه المصاحبة المباشر من آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لأفلاطون على نحو ينم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شترأوس خطا الفارابي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عضفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشترأوس انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شترأوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شترأوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشترأوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شترأوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته. ونبدأ بأن نشير الى أن شترأوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء والمعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهذا يتوقف شترأوس عند كلمة المعرفة ... لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شترأوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صموذا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهاية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفاضل كثيرا ما تكون لهم آراء متضعة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

عن مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى إلا المبادئ -  
الشمالية التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فإن  
الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية قدر ما هي متعسكة وصارمة  
لا حلال المعركة محل مجرد الرأي أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذي  
تستهدفه الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس  
على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث في طبيعة الأشياء ،  
ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث في  
طبيعة الأشياء السياسية . فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان  
جواب شتراوس إنها تلك الأمور التي ما كانت لتصبح واردة لولا وجود  
الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التي  
يعايشها كل مواطن عادي كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،  
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

إن صاحبه الرأي السياسي ينظر إلى كل شيء من هذه الأشياء في  
خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر إلى الكل  
الشملي أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

إن الفيلسوف السياسي لا يكتفى بأن يتساءل : ما العدل ، أو  
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكي يتساءل ما الذي يعد ذا  
طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذي ينتمي إليه كليم ما هو  
سياسي ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية  
وبعبارة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذي يميز ما هو سياسي عما هو  
غير سياسي ، ومع هذا فلكل كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً  
ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضروري ليس شرطاً  
كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف في نفس الوقت جداً أساساً آخر هو  
التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو في الواقع ما يميز الفلسفة  
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه علمي عن النظرية السياسية ،  
التي هي نوع من التأمل النظري الخالص . والواقع أن البحث في ماهية  
المجتمع الفاضل أو النظام السياسي الصائب لا ينشأ عادة من مجرد  
الرغبة في التأمل النظري ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . إن  
القادة السياسيين في ممارساتهم العملية إنما ينطلقون في حقيقة الأمر من  
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما  
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والتدبر فإننا نكون قد

بداءا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا فى الوقت ذاته عن دائرة الرأى  
أو الاعتقاد الشخصى ، وهكذا يتضح أن العمل السياسى هو بداية الفلسفة  
السياسية. باعتبار أنه ينطوى دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على  
طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الاقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وبجيزة فإن الفلسفة  
السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نعتل من المعرفة وهذا هو  
أول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة  
الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته  
محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث  
عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية  
فرع من الفلسفة . لهذا فإنها أولا وقبل كل شئ معرفة فلسفية شأنها فى  
ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق  
على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها  
حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى  
بالتفسيرات المباشرة. القريبة ولكنها نصل الى أعمق أعماق الجذور ، وعلى  
هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى  
للاظواهر السياسية . ومع هذا فإن شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل  
تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية  
يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها  
هى المداخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين  
المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية ( مرة باعتبارها نوعا من  
التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى  
للفلسفة ) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة  
السياسية. إذ أنها يمكن تبريرها ثارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر  
السياسية كجاء. يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ،  
موانطلاقا من المنظور الأول فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن  
الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها  
الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة  
السياسية أما من خلال المنظور الثانى فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية  
هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو  
الحياة السياسية .

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا  
الى دراساته التى أרך فيها لعدد كبير من الإعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى إلى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهداف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقين وخبثرون ، كما نقلنا إلى المصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم إسهامات شتراوس فى إحياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسطوفانيس بأسلوبه السعري حملة شعواء على آراء سقراط متندداً به وبفكره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسطوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسطوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب إنسانية ( التبل - العدالة ... الخ ) ، ويرى

---

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى المصور الوسطى الذين اعتبروا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية ، ووصلهم بالمدرسيين راجع إلى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الإنسانيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وإداة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الإنسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس - ( المخرج ) .

شترأوس انه من الصعب أن تقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شترأوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا إلى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو المنصر الأساسى الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التى تميز كائنا عن آخر وليس مجرد المنصر أو العناصر الأولى التى يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف إلى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر إلى موقف سقراط من الظواهر السياسية لها هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه وينبغى على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى إلى معرفة جوهرها فى إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترأوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أى شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التى تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للإنسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله بالى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسى فإن فضيلته تتجلى فى أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التى سننها الحكماء ،

(١) من أمثالهم طاليس - الكسينيتس - الكساجوراس - ( للترجم ) .



لفي الحالين يكون الشيء في نصابه ويكون الحكماء في المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن التمييز الذي يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا في تناوله للفلسفة السياسية الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور في معارضته للرأي الذي طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسي ، وفي رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وإنما ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكي يحتل به ، ولكنها نوع من الثأل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر إقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غالبا عن ذهن افلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعدى تحقيقه لكي ننصرف بجهدها الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكي نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفي هذا الخصوص يؤكد شتراوس في أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود في محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس في محاولة إقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة غلط واضح يرسنه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى إبان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو في الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعدد شتراوس مؤسسا للحداثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمتهما التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك . ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمتهما من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهما الى مضمون الفلسفة السياسية ومناهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالترقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تدم لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا شغلا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية . وهذه السمة لا تصبى على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحق له قدر أكبر من الرفاهية وإشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل . وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم يواجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحّدون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حلّ بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هدما للأساس الذي أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماش هوبز مؤسسا للفلسفة السياسية الحديثة حيث كانت نظامه من الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل حينا أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيا فيلي كان أصبق من هوبز في عدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهي التي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة ( للاطلاع هنا للمؤلف يوجين ميلر ) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانيات تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي هذا حدوده سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتمنر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يقتصر تأثيره في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يلفت الى الدهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يلف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نقدر الى أن شتراوس يتحدث تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للتبديل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والإنسان ، لكن هل يعني هذا أن شتراوس يبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة ؟ إن هناك من القرائن البعيدة ما يبرز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد كثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مقالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعي شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومفرقة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين فماله في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالانكشاف اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بإبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - ممزوجة

تمام المعرفة لزيغوفون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماركسفايل لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا إلى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع إلى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماركسفايل ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواه من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرننا من أن نثق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الاشتكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأنا في إيماننا هذه نعيش ألباطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدنا دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحية دائما مهددة بالاضطراب ، وهذه الاضطرابات التي تهدد الفلسفة تتبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المناسبات التقليدية للفلسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة لنفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها أفراد هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمسببات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا للفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي إلى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأثري المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يركز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق . ركائز يدعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيها  
القوم واعتادوا عليه. وتصوروا أنه الحق الوحيد ، وهذا من معتقداتهم  
السياسية ومروا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهوا إلى معتقداتهم الدينية  
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة  
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها  
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس  
هو مكن الخطر الذي يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في  
المعتقدات الزائفة والخرافات والخرصيات التي تعيش في وجدان الناس  
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كفيلا بتعويد الناس على  
تقبل الحقائق ورفض الأباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صحابه إلى  
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي بدأت تركز على المبادئ  
الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير  
من حرية الفكر والمعالجة ، إلا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة  
للكافة أو بعبارة أخرى اخفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل  
الجماهير إلى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب إليها  
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن المثير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد  
الإشارة إلى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر  
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول  
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي  
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة  
هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي  
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تعصم  
الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،  
ومع هذا يبرهن على الرغم من كل ما يطرحة الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا  
لنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال إلى الآن في بعض المجتمعات  
أن يخفوا جانبها من آرائهم عن عامة الناس ولا يملكون منها إلا ما يمكنهم  
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلسفة في كثير من العصور  
إلى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر فعاليتها على أتباعها

(١) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »  
وغير جماعة لا تعلم الكثير عن المتبعين إليها نتيجة لما أحاطوا به الفسهم من السرية  
والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عملوا امانا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يسمح العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة اياها للامان والاسلام . وقد آن الاوان لى رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فيه مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الثالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابيات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابيات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وعمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه انفسهم مشقة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من هدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تمعن على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ؛ ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النض المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائي للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاج الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم افواههم والامان فى التقية والتخفى والكتابيات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الحضم المتيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينفى أن ينسبنا أن ما لقيه الفلسفة من الاضطهاد من النين هو أقدم ما واجهته من ساكر خصومها على الاطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

---

= الرابع العجى ، والذين كانوا يؤمنون بأن القرينة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية وديانى التقيد الاسلاميه ( ) للترجم .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الدبول والتحلل ، وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الدبول والتحلل بعدما فقد الدين جانباً كبيراً من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذى تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساساً في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » ، "Positivism" والتاريخية Historicism وإلى هذين التيارين ترجع في رأى شتراوس تلك الأزمة التى أطلق عليها أزمة العصر . ولنتوقف الآن قليلاً عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظرى والاخر عملى ، أما الجانب النظرى فيتمثل في ذلك التدمير الذى أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه التاريخى من ناحية أخرى وتعاطف تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر ، أما الجانب العملى فيتمثل في أن العالم الغربى لم يعد يفرق على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذى يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهى تنتقص من قدر المحاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكولت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل إلا أن انصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجهاً إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الإنسانية (١) تلك التي لا سبيل إلى تقسيمها في رأي  
الوضعين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت إلى ذلك  
سبيلا .

فإذا ما انتقلنا إلى الاتجاه الثاني وهو التاريخية وجدنا أن شتاروس  
ينظر إليه باعتباره حركة معقدة تشهدا الفكر الحديث وتمثلت أوضح  
ما تكون في أفكار هيجل ونييتشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتاروس يميز  
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه  
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع  
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل في أعمال هيجل ، وطبقا  
للتاريخية التأملية فإن العلم تمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخية  
التي ما هي في جوهرها إلا تطور عقلي ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من  
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي ، والفلسفة  
السياسية في تصوره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة  
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا في  
لحظة تاريخية معينة ، وأمن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلي نجد أن  
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثاني  
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتاروس « التاريخية الوجودية »  
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من  
موجات الحداثة ويصير نييتشه رائده الروحي ، كما يعد هايدجر أبرز  
المدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل  
في أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا في ضوء التاريخ لكنها تختلف معه في أن  
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل أنه لا يمثل تطورا صاعدا  
بالضرورة ، وفي رأي هذا الاتجاه أن الإنسان ليس بوسعه أن يتجاوز  
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ  
تتكون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذي تمت فيه ولا يمكن أن  
تفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع  
الوضع في رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للإنسان  
في رأينا أن يتوصل إلى معرفة الخير المطلق الذي يصدق على كل زمان  
ومكان والذي تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها  
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما  
بنمط تاريخي معين ، قد يكون هو نمط الإنسان الغربي المعاصر ، وقد

---

(١) العلوم الإنسانية : هي تلك الطاقة من العلوم التي تدرس الإنسان باعتباره  
فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم  
الاجتماعية » - ( المرجع ) .



يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في المصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعني أنها ترضى عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الأزمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير . بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأي شتراوس وينبغي العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي ييتم أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسبتها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهر قبل أن تعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجلا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعاً لإعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأي شتراوسي أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقمع والطغيان والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط يعيشه من الديمقراطية الليبرالية وليس إقامة مجتمع عالمي ، وفضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في إمكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقسيم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، وهكذا يتبين عقد الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل في التجربة التصنيعية وانتهاء إلى الضربات التي وجهتها إليه في صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد الليبرالية بكل قطبائها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من الأيديولوجيا التي يستحيل إثبات صحتها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الأيديولوجيا التي لا تقبل اختبارا بالصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي وسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي أما أن يتجرف الإنسان الغربي إلى العدمية واللامبالاة بأية أهداف ، وأما أن يتجرف إلى نوع من التعصب الذي يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب وحسب .



وأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوسي مطالبة بالدفاع عن نفسها إذاه مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيسارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية مبرحنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على العمود والتصدي للتيسارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المستغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التي تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الدخول والخسارج . أما الاخطار الخارجية فتتمثل في رأى شتراوس في أنظمة الطفيان تلك التي لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر . وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هي في الحقيقة الا فروق في الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية في رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمت من الأنظمة أفضل من سواء . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهي النظام الذي يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر في عالمنا المعاصر ، ذلك أنها في الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التي يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة في الوجود في ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها في ظل أى نظام قائم على الطفيان .

أما الخطر الداخلي الذي يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يعمل في « انحدارها » المستمر الى المساواة بالمساواة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التي آمن بها روادها الأوائل وتعني به الإيصال بالتفوق البشري والتميز الطبيعي الذي يؤتاه البعض دون الآخرين . ان إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشري إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انساني وما هو انساني .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذي يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الإيمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الإطلاق في مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأتينا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

إن شتراوس يرفض الطريقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية *facts* وبين القيم *values* كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك *common sense* (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكنى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية باستخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى إمكان إلغاها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وأيمانا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكد الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويمدحه بالنظم أيا ما كان موقفه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستندعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومينولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما ( شتراوس والفينومينولوجيين ) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك . وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضح حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

---

(١) الفهم المشترك *Common Sense* أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذي يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون سطوة للفضن أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو إدراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى . - ( لترجم ) .

المعرفة العلنية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المعاصر حسو حصاد للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الإيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بقلده للوضعية إلا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصعود في وجه الانتقادات التي وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللدود للفلسفة التي ينتمى بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا عند التاريخية بفرعها النظري والرايديكالي .

إن التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلى السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة الا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل انه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو الا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

فالفلسفة تمثّل سعيًا دائمًا إلى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغي أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالًا واردًا وملحًا وحيويًا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها . صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل إليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يقدم الحقلة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لا نستطيع التوصل إلى ما هو أزل دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة معينة شغل الفلاسفة فى كل المصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبًا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للأجوبة عليها ، تلك الأجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الإجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى إطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فإننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الإجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصورونه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج إليه الأمر لى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقا

اساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتتهن بالملاحظة التي انبثقت فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية . ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وان كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون اتهامنا بأن الكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمخالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو إيقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها .

## كارل بوبر

بقلم : أنطوني كويتون

إذا نظرنا إلى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعني بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرثي إليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل أنه كثيرا ما يعتدى على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة إلى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة إذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقي بدون الحاجة إلى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور في فلكها من المطالبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خيرا بديهيا واضحا بذاته ، أنها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل أنها



أحوج ما تكون إلى البرهنة العقلية ، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج إلى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام إلى إطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات إلى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل مجبدا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتفع دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم إلى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديمقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الإنسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك إنسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتطبع نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة المضطفاة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى : علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد ، ، وصحيح كذلك أن ما أشار إليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية إلى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له إذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شئ على الإطلاق من هذه الخيرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتخضم بالخيرات ، وهكذا فإن الوصول إلى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التي تتم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يعلنا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى اعلنا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيوارت مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام مصا ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وإن كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التي تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيوارت مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المنفعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغي أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أكثر جون ستيوارت مل على أبيه حناسة الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعا من اضفاء الشرعية على التسلسل الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي الى نهاية المظالم الى مضادة الحرية الفردية .

إن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وإن كان مؤمنا اشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، إذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التي تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيوارت مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دواع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطورها ، وعلى سبيل المثال فسا آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التي أدى بها جون ستيوارت مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك. في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا تردده لتلك الآراء التي سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى مطرحها مل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخى » بأنه موجه الى تلك الأعداد التى لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية، وأصبحوا ضحايا لتلك المأساة الباطلة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن الامانة بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية بدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية ، اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بيناً عن مفهوم بنتام ، وجون ستوارت مل ، ويتمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تمنى عنده تقليل المشقة والماءة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديمقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بفرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دعوته الأخلاقية عن الديمقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سنوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فإن بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يمد بعضهم مثلاً الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها . وفي رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحرف المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل تمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحلها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فإذا اخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن ( التطور ) الناشئ عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فإن الصيغة الشهيرة التي صاغها سبنسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماماً ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعاً لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التي يسوقها انصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ انفسهم ، ومن ثم فإن حكم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية - لابد أن يتأثن من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاجم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن أن الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زرعى وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تاميسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاولة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطى حربي ، ثم الى نظام تيموقراطى بلوتوقراطى ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجاهل الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، أما فكره الشمولى فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المغفلة على نفسها ، والتي تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولى من خلال الطريقة التي يتم بها إعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم إخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على أفكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة إعداد الكادرات في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والتخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نتوقف لكي نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر إلى أفلاطون من جانب آخر ، إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحي بأنه يدعو إلى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحي بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس عماء في جهاز الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا .

فإذا إنتقلنا إلى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال إلى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا إلى وقفة متأنية هو ما ينسبه إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

إن بوبر يمرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الفاشية وهذه المبادئ هي :

( أ ) القومية والايمان بضرورة إذعان الفرد لإرادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور المظالم والأعداء .

(و) الإعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع إلى إنشاء تلك المؤسسات والأنظمة التي عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الإرهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الإعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخضع الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما نوحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقته الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديمقراطية ، ذلك أن سلطاتها التصريفية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في ايدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتداداً من أيضاً لفلسفه هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتبارها منظراً لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » ١ .

ان أيديولوجية هتلر تتركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماسي الحلول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية وإسمة النطاق لتعطيل ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتناسك عن المذهب الجمعي ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بمباراة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يلقب مع ماركس في جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلوجية التي تنسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الإطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطق أخلاقي ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعي



من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرعاية المجموع دون أى اعتماد بكيانه.  
الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبسبوا لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبباني ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين ما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى (١) تختلف فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فإن فكرة الحزب الطبقى الذى يضم صفوة المنقذين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيئة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية بحسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى إطارها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

أن كل ما يمتيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله ببساطة

---

(١) لا، لميل كثيرا الى الترجمة الشائبة وتعنى بها « فوضوية » كمرادف ماركس لمصطلح الأناركية وتفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة - ( المترجم ) .

خلافاً للفهم الشائع المفلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للإنسان من خلاله أن يحقق ذاته وأن يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا إذن من أن نخلص مما سبق إلى أن الربط الذي أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال وإنركانه خاصه إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم أولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . وأفلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعي من منظور أخلاقي وقد أدى بهما هذا إلى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وإن اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلاً عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلاً من أنصار الاتجاه التاريخي استناداً على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فإنه حتى إذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح إن هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخي - إذا سلمنا بهذا جدلاً فإن الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بفكارهما التاريخية إلا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخي فإنه ليس شمولياً على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننقل من الحديث عن الاتجاه التاريخي إلى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق إليها المفكرون إلا فيما ندر ولعل كوندورسييه هو المفكر المنهجى الوحيد الذي قال بأن الاقتصاد الديموقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين قيمة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية إلى هذا المعنى في عبارة اقتبسها بوبر من هـ ١٠٠١ فيشر يقول فيها « إن التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءاً من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصبغ خطأ معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقا إن من الطبيعي بالنسبة لكل الذين يبنشون التقدم أن يلتبسوا المبررات والأسانيد التي تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة في التغيير تغفل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ إلا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، ألها عوامل لم تبث الطمأنينة

لدى كل من يرتكون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من  
المسؤولين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى اشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا  
لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين  
والكتّاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى  
لا يبالي أصحابها بمدى واقعيّتها أو قابليّتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى  
بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غنصر قابل  
للتنفيذ . أو اذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها  
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان  
قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من  
خلافها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيّتهما  
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنهما قد افاضا  
فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تطبيق الاشتراكية ،  
ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخل الطريق أمام الاشتراكية  
كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتى .

فإذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد  
ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البناء الاجتماعى ،  
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة  
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ،  
وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع  
ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية  
قائمة على سياسة « خطوة ٠٠٠ خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف  
مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بأطار  
مفالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يركز فى مقولاته هذه على عبيد من الحجج  
والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم  
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل  
أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى  
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فإنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى .  
سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وهل هذا فإن أى سلوك عقلانى ينبى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتصن بالثالى على أى برنامج للتغيير أن يضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستلحل وتتفقم .

كذلك فإن بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن إزالة الضرور الساجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فإن أى برنامج شامل ، بل إن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والنف .

ثم يضيف بوبر الى الحججتى السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل إذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء ؟ ، وحتى إذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الإصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالمعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فإن بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لمسلك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسابان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية متعرجة ، على الرغم من هذا كله فالتأجيل نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ؛ وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجي لا يمكن أن يقترب عليه أى تغيير على الإطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرورين والمثوريين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن إجراءات الإصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والسخونم والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والفسور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

نتنقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يحملها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لآى مفكر فى الفلسفة ، ومع هذا فإن هناك من يستقون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يعتمد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدي الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدي فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « إغناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف لما هو فى الحقيقة تفويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يمتنى إن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ، فاذا انقلنا من

معنى « الحرية » ، أى « المساواة » ، وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باعظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفيزات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل ، دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للصالح .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لإجماع المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها «شروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستورز مل وتوكفيل ونمى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق إليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالالفردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فأن بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهو خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تفسح أطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومنع هذا فهو لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التغلغل عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن نوضح السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بهزال من الأحوال إن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة في الحكم . خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته ونفوذه والحق أن المتفوق الحقيقي في رأى بوبر هو ذلك الذي يمتد حدود تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بالغا ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي صور فيه الإنسان كأننا معرضا للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صورهُ أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل في إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية الديمقراطية .

والواقع أن بوبر متمسق مع نفسه كواحد من أنصار هدم الكثرة والتعدد فيما يتعلق بمسائل المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيرا خالصا ولا هي كذلك بالغير المطلق . بل أن بوبر يمتد أكثر من ذلك ليعرر بأن القبول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيما في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ، في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأى بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيصة المواطن التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمع هذه المبادئ فى أربعة هى : السيادة Sovereignty والديمقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اللذين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتباره أن الديمقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فإذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انقاص سيادته .

وبالمثل فإننا إذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء لفتح بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى إنسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح الما يعنى أن لتسامح مع غير التسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط ودربا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدول حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن إقامة الأمن والسلام



على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحداً من أهم إنجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذي قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته في طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التي ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستياوارت مل في دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نفسه للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هي البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالي يعاني من مازق حقيقي .

## جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : مورييس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأُم ترممت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يصل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يهوج بالغوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن طمأ الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان طمأ الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى إليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك اعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، او البيانات والمنشورات التي حررها منذ اوائل الاربعينيات . وفي بداية الامر كان من الواضح انه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية . فالفلسفة التي ينادي بها هي الوجودية وهي فلسفة لا ترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد ان بعض الوجوديين من امثال هايدجر كانوا فاشيين نجد ان آخرين من امثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريفا ثالثا من امثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، اما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر ان يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل . وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعمل عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك انه وان اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب الا انه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بان سياساته قد اخلت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف ان نذكر هنا ان سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتي ابان حكم ستالين ، غير انه - وهذا هو وجسه الطرافة - كان يبرى للدفاع عنه حين يعقله الآخرون من امثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش اكر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يظيق ذمعا بالشيوعيين ويفقد صبره ازاءهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيسا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبانه قد أهدر فرصة تاريخية لا تموض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا ان فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام ( ١٩٦٨ ) بدأ سارتر يشعر بان مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوي ، وهكذا عمل محررا باحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشباب بتلك الصحيفة ألقي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها انقشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نتبين جانباً آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه ، وفلوير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتى تعد امتداداً له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » إنما هو عنوان جند طموح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما يفعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجاً ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكي » يقيم مزيجاً ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفاً بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تبهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينهما وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن انثروبولوجيا جديدة ( بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تبتثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والأفكار .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجاً أكاديمياً خالصاً ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » ( الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدى لكتاب النقد ) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العهد الستالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساساً نظرياً يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثته تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين . وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نقاشاتهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقالته من المنهج لها يعتمد اعتماداً كبيراً

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقي فصول كتاب النقد ( لقد العقل الديالكتيكي ) ، غير أن هذا لا يقلل في نظر سارتر من الأهمية النقابية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئا واحدا .

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله بالمذاق الثناء على الماركسية ، في حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل إنها في رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، إنها لا تزيد عن كونها مجرد « ايدولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم اللفظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الانساق الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الانساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيجل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان للفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت في عصرهما ، ولا كانط وهيجل في عصرهما ، كذلك فإن الماركسية في عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتساؤل من التفكير باللغة الماركسية .

أما الأيدولوجيات فيعرفها سارتر بأنها انساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التي تطرحها الانساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هي إلا نسق طفيل يحمى على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلا لكي يمارسها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالتطع بالغ البجدة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من التعاطل والاجترار . ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتبسين مقدار ما بين الماركسية والوجودية . وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمي إلى ذلك التقليد الفلسفي الذي ينفي الحرية فهو يؤمن - تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره في رأى ماركس تحكمه علاقات الإنتاج ، تلك التي تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا في مصائرهم إلا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، إنها خداع آلم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردي للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الأصنام وعزلته ومواجهته لقدرة دائمة بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الفئران » وانتهاء إلى مسرحيته « سجناء الطول » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردي للإنسان على أنه مجرد وهم نظري ، إذ أن الوجود الحقيقي في رأيها هو الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال اضفاء الطابع الإنساني عليها ، بل إن سارتر يمضي إلى أكثر من ذلك فيقننا بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة السوسيولوجية ( وهذا هو المشروع الوجودي ) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تلغى مرور بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تنوب داخل الكسل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث في مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسيا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصّر دائماً على أن معرفته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس . فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكسـل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه فى بعض الحالات ليس فكراً على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بـأ طـرحه من فكر مبتدع وخلاق ، بل انه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدرك .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضخامة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون فى فاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهماً ، فالمهم حقاً هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتاباً متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعاً من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي ، ولا تتركز على المعاشية الحقيقية لحالم البشر الواقعيين .

إن الكسـل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخفافهم بالمقولات الاكليسيائية الجاهزة دون نظر عقل ، ولكنه يتمثل أيضاً فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا نجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغى أن يقع فى رأيهم ، وهذا المنهج فضلاً عن أنه خاطيء فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانسطيع أن نتعلم منه شيئاً على الإطلاق ، ذلك أننا تعلم سلفاً - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفاً الى المطلوب إثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القيل Apriori هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير متغير عليها ، فكذلكنا من الإعداد مغلاً أو قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين التناقضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون لغيره فى نفس الوقت ، فهكذا القانون غير مستمد من تجربة الحسية ( التجربة ) ، ويستعمل وصف القيل Apriori فى مقابل الجدى A posteriori - ( المترجم ) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كسفي *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوبير أو روبسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوبير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوبير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوبير في ظل ظروفه الطبقي لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوبير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاهتمائه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفاري يتجسد فيه انتمائه الرفيع من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوبير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوبير فقد كان مشروعه ممثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مآزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل



شيء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة المسالم . ان مشروع فلوبيير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروع واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المخلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تنسم بالجبن لكن « لسبيان ابنه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعية أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، لما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مغالفا لفعلنا فعلا مغالفا ، ومن ثم فإن الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المخلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوبيير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كما طاق يقتات من ربح أملاكه وليس كفلوبيير مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعلم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يمثيه بالوجود في هذا المجال مقررًا أنه :

( ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر الى التوضع ، وهذا النزوع الى التوضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية » ) ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعنى متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الفاض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما المفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحتل الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما ينظمه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلئن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسيين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر ينسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفاض الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتمثل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية وتتميز بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نهدفها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة ، في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) - تفرض النزعة الفردية ، وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصلحها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ إننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي إلا مفهوم هيجل أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبهه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانثروبولوجيا » في مواجهة «الاونتولوجيا» وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزل الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتج لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضيء العقولوية على العلاقات البشرية ، إنها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد

على عدم كفاية الموارد للحدوة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية اللا محدودة - ( المترجم )

الأخر ، وهي كذلك الممثل الى فهم سنائر الأبنية الاجتماعية التي أقامها البشر طيلة حياتهم على الأرض . أن النشرة توحّد البشر وتفرّقهم في نفس الآن فيما يقول سارتر . انها توحّدنا لأننا من خلال تضامير جهودنا ، ومن خلال هذا التضامير وحده يمكن أن نتناضل بنجاح ضد العجز في الموارد ، وهي تفرّقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن يتصم بالفرة ، وهكذا فإن النشرة هي محسّنة التاريخ ، واليهير لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب المسير لا حول لهم ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضامروا من أجل محاولة تهرها ، وبألها من مفارقة تلك التي ينطوي عليها مثل هذا التضامير . ان كل واحد من المتضامرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق النشرة وهو في نفس الوقت السبيل الى مواجهتها .

التي غريم لك ، وأنت غريم لي ، وعندما أعمل مع الآخرين مناغلا معهم ضد النشرة فأنني أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا ضروريا ، ومن خلال عمل أطعم خصومي وغرامي ، وهكذا فإن النشرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمانا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ، وطالما أنه لا يستطيع التماسك ضد النشرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن إذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكتوفة برهاية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي نساكنه لوجدنا أن غالبا منه هو عالم الطبيعة الإلمبالية ، أما الجانب الآخر فقد صاغه أسلافنا على مدى بضالهم الطويل ضد النشرة ، لهذا يطلق سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود Practico-inert ، انه عالم الفعالية أو بمبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه الحاضرون والبالقون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة الذي لا يملك الانسان الا أن يصل فيه جهده ، ومن سخريّة الممارقات أن كثيرا من الأنعام التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر اجتماعا ، وأن يقلل من وطأة النشرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها اذ ترتب عليها أن تصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبنتوا بها المنازل أو لكي يستخدموها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى أرض جديدة مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فإن البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالنداء والذى تحدد الندرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص سارتر فإن الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد *Le contre homme* ، ويمضى سارتر فى النقطة « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شيء على الإطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد إلزاما للانسان من ذلك الكائن الذكى ، آكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذي يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسمى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فىنا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد. والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة ديالكتيكية ، لعلاقات التضاد هي « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « النفى » فى تضاد البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هي نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاها ما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هي مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم إلا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكل الذى يشعر به فى أحماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطاير يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series (١) فى الترجمة الانجليزية

Group (٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جمعا يشرى لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم ٠٠ الخ ، وإن كل واحد منهم واقف لنفسه الفرض الذى يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل أن كلا منهم فيه الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بمقعد فى الأتوبيس ، أن كل واحد منهم من كثيرين ، وإن عدد المقاعد الخالية لن يكفاهم جميعا ، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطاير يحدد دور كل واحد منهم ، تجنباً للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالدلى يمثل طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر إلا نوع من التعاون المتبادل السلبى الذى يمثل لغيا للمداوة ولغيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور إنما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فإذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتي يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفاً واحداً مشتركاً يجمع كل أفرادها كما هي الحال فى فريق كرة القدم ، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فإنت لا تستطيع أن تدرك فارقاً بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقاً للتميز السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالمجزء ، وهو أمر يدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هي التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش معا من خلال التعاون لو أن  
يفضى بضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها  
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر  
اليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب  
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو بطور هذا التصور بأن يدخل  
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التمهيد -  
العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا  
فيها ولا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التمهيد لابد أن يوضع موضع  
التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا  
يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ،  
وكما انشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق  
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود  
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التمهيد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان  
بالمنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ،  
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم  
يمثل في احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من  
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء  
الجماعة ، فاذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف  
ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،  
لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار  
هذا التأخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة »  
سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة  
هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع ،  
وتغير من هيكلاتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر  
أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قاداتها ، ثم هي  
تحاول بعد ذلك أن تكتسب سبة العوام من خلال إقامة المؤسسات . وهذا  
هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب  
بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس  
الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح غارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي  
السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فأنا أطيع نفسي  
في الحقيقة طالما أنني تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت  
السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، إذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال .

• وينبغي أخيرا في هذا المجال أن نشير إلى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الاثوة فحسب ، ولكنه يعنى الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أننى عندما أعمد بشكل حر إلى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تمهت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأنتى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعى ، والسؤال الآن إلى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارتريّة خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدها في مسرحيته «العالم المفلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : أننى إذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات إلى موضوع ، أننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعه الآخرون فإنها تغدو أشياء في العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات اتصافها إلى ، ولن يعود بوسعى أن أتحكم في مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر إلى القول بأن الإنسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواه ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتعيا إلى سواه ، أنه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، أننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وأن وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما إلى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،



ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الفرد هو الفيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الفيرية هذه ( والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل ) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العلاقات بين البشر لابد أن تنقسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى صواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويشيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمع الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختلئ منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الانسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

---

(١) آرت أن ارجم مصطلح Alterite بالفيرية . منها القارى الى أن مصطلح الفيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، إذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية . وفي هذه الحالة فإن الفيرية بهذا المعنى يقصد بها الابتزاز وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - ( للمرجع ) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « التمهيد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يفت على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للندرة لا يتفق مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر إلى الندرة باعتبارها مفهوماً يورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية « فائض القيمة الماركسية » والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية «مجددة» ، بل إن الأمر حين يطالع « النقد » وما إن يمشي قسماً في صفحاته حتى ينتأيه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدى عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينمط المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملازمة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالصعوبة والضرورة من حيث هو قانون للعوى ، ومن حيث هو أساس عقلى لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

---

(١) نزيد هذه النقطة إجمالاً للقارئ بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالملازمة التاريخية ( النظرية الماركسية في التاريخ ) والتي ترى أن الفن الانجابى هو الذى يتحكم فى تحديد ملامح النظام الاجتماعى والاقتصادى بل ويتحكم أيضاً فى مسار التاريخ ، ففى العصر الحجرى كانت الحياة من أدوات الإنتاج وهو قوام الفن الانجابى لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الانجابى « المتخلف » لم يكن يسمح بخلاف من الإنتاج يزيد من حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحال للكلية الفردية لأنه لم يكن هناك بدئمة ما يمكن تملكه بشكل فردى وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التى ترتب عليها لأول مرة فائض فى الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - ( لترجم ) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدي « في المنهج » من أن مصداقية ديكرات ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغي أن ننظر إليها في سياق عصرهم ، أنه يتجاوز هذا حين طرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبّر عن البنيان العقل للوجود ، فيأله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فإن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست في حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هي عودة للقهرى الي فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التي يستعملها سارتر كالحرية والرعب والأخوة ( وهي مصطلحات يمكن ردّها الى روبسبير ) ، فإن النظرية التي يطرحها سارتر في مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هي الا نط من أنماط نظرية العقد الاجتماعي ، نط يتطابق في معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز في القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التي اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتي تتمثل في فكرة التمرد هي اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز في القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستعمل لفظ « العنف » لكنه يستعمل لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستعمل لفظ « التمهّد » بل يستعمل « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التي تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلتفه في نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فإن نظرية سارتر ما تزال هي نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعي على ذلك النحو الذي طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على مجورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فإنه على الرغم من أن نظرية سارتر في السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو في نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله فسمانا للأمن والسلام ، وأنه في الواقع يميده اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استقرار المجتمع

السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريية إنما هى نظرية هوبزينة خالصة فى جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتثلة فى مفهوم « الندرة » . فهى مستمدة بدورها من هيوم الذى يلورها فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدى ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقي من مظاهر الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجعل نفسه مشتتاً وهو يحاول عبثاً أن يلبي جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به فى النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه إياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، إلا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، إلا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العداوة والخصومة .

---

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتسم هذه الحالة عند هوبز بالحربة المطلقة لكل فرد ما ترب عليه إنسانها بأنه حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيراً هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكأنت النتيجة التى تنتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوجت لسارتر بمقيدته فى امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازى الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأصلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الأيدي المظلمة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي المصقولة الناعمة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيدي ملطخة بالدماء .

إن سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإشارة للسلام ، بل إن سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ برسالة قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض » Les damnés de la terre ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نذكر لى أن هوبز كان ينصوّر ان السعى الى السلام قانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى قطع البشر الى انهاء حالة الحرب الفعالة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع - ( المترجم ) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر في هذا كله كان متسقا  
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والمعدم » والذي  
يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون مأسوكيين أو أن نكون  
ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتناسك لفلسفة  
سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار  
الوجودي » وهو إما أن نقبل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل !!

## جون رولز نظرية في العدل

بقلم : صمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويرة لنظريته التي كانت بذرتها الأولى مقالا نشره في إحدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويرة لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال مستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ، ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

---

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر صمويل كورفيتز ، راجع في هذا كتابنا لفلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الإشارة اليه - (الترجم)

المقولة التي تنمى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من انجازات يمثل أبلى رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، وفضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزوما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لفتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأعضاء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسفنا نزعهم مع هذا بأننا سوف نغطي كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثلاثين مبحثا ، يصل معظما الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثلاثون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب إليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيميا جيدا » ، « مبادئ السيكلوجيسا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

إن الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيمس بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزوما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن



نعرض أولا لوجهة النظر المنفعة التي يقف كتاب رولز موقف العارضة  
مدها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة  
تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيمس بنتام بتطويرها بعد  
ذلك بشكل منهجي ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي  
لإنجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل في كتاب  
جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل  
أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق  
والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون  
الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيار  
الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجرى وفقا له  
سائر قواعد السلوك العمل ، والذي يعتبر محكاً لصوابها جميعا هو مدى  
ما يتولد من السعادة للمجنس البشرى » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من  
النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتميزها قدم أعظم  
إنجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم  
من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقوىها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة  
العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل  
إنسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر  
قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تتسبب عليهم آثاره ،  
وحيث يفاضل الإنسان الإنسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار  
الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم  
هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصمد كيف  
لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه  
كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار  
هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل  
المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات  
على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد  
من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة  
العامة وبين خصومها حول مدى كفايتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان . والواقع أننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يمد حسادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فإذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يقرّب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس لملا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو نحل حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنهجية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة لطرح المثال التالي : حب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي إلا لعدد معين من هؤلاء فيجب بعض المفاضلة بين الحالات لتفجئة للعلاج والعضوية بعضهم ، والسؤال الآن أي المفضلين هم الذين سيتم العضوية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟ لدينا للمحب المنفعة العامة فإنه يصح علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفسا للمجتمع أو الذين يعجز عنهم أن يتكروا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مخططات المنفعة السا يعظم ظلمنا صارنا بالنسبة للذين تم إصابتهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » ، حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فإني لا أجد أجابة أرد بها على المعترض فسوى أن أقول له : إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضي جون ستينوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للإنسان أن يصل إليه عن طريق التأمل البحت ، فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه المعضلة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذي يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التي أثارها مل لم تكن لتبدو حرجا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن الحدس الداخلي عاجز عن طرح أساس نظري صلب المفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بذلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يفتقر ، أو بالأحرى يمكن أن يفتقر حالات معينة من الظلم ، لا شك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن تصور أن رفاهية الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهية ، أننا في هذا المقال إزاء « أكبر قدر من الرفاهية يتنفع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضي نخوض مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك إلا أخلاقى التي يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلهن : الحث بالعودة ، أو عقاب الأبرياء ، أو انكار حقوق الأقليات في حين ينبغي أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو راقضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش في دائرة معينة وهي مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة إلى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، إذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة ، تلك التي لم يستطع أى منها أن يطور نفسه إلى الحد الذي يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تعد هجومًا على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا . أصبح لزامًا على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة إليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافًا في مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز اتجاذه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضًا بأن اتجاذه هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .  
ان رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تلقي به مبادئ العدل .  
ويلاحظ أن رولز لا يبعد كما عهد الحداثيون إلى الارتكان إلى حاسته الحسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الحسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوحًا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ؛ ولا تغنى عن بناء تصور نسعى بفكره لما إذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

ان أول المجالات التي ينصرف إليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو إليه نفس الإنسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانًا سياسيًا فاعلًا ، وعلى هذا فإذا كان المجتمع مركّزًا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما إذا كان المجتمع مركّزًا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة التميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطلح إليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف أزاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجهة سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن ماثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الأخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايمانا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الانسانية في مصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعوها الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه إما ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » *Primary goods* ، وان اشباع الحاجات الانسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعو رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقصد اجتماعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو إكراه واقع على أى أحد منهم ، ومنها أنهم يدركسون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبغي رولز الى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تستند الى أى أساس قاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبمباراة أخرى. فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضي رولز في ايراد باقي الشروط والضوابط التي تجري في ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمفاوضون يتسمون بالعقلانية ؛ كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متممة في كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فإن لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هي التي يقرر في ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذي يمد في مصلحته وما الذي لا يمد كذلك . وبالإضافة إلى ذلك فإن كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه في قليل أو كثير مصلحة باقي المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بقرعة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبمباراة أخرى فإن كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين في الوقت الذي لا يشعر فيه ازاءهم بالحنس أو الضيق ، وباختصار فإن دائرة اهتمامه محصورة في أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مأثورا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذي عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعي ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون في نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوي عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع سياسي على النحو الذي صورته لنا فلاسفة العقد الاجتماعي . الى هنا والمشهد يبدو مأثورا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعي ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة *Veil of ignorance* حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة في سائر المجالات الا انه يحجب كل شيء عن نفسه ، وهكذا فإن كل واحد وان كان ملما بالمأتمتقا كما أسلفنا بقوانين إلفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية ... الخ إلا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسه والحقة التاريخية التي يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه انه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أي شيء آخر من محدثات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتبارها انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيطة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون ان يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلي The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالكملة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يمجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تعابى انسانا على حساب آخر وألتي يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه وألتي قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر ترانسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل لجهة مبادئ تعابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سزعان ما سيرفضونه في راي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بفقر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لانسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الانسان يحكم الغرض هو شخص عقلاني يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأمثل .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما إليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بقتضى معلوماتهم العامة التي تنبئ التئويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي هرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أي ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جداً طبقاً لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والفرائع من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتشون الى أن هناك أنواعاً مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائفة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة تواقمه الا أن هناك احتمالاً - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى



هذا فان المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادي بحيث : -

( أ ) أن تكون نافذة الى أقصى حد لنوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تقرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التي تتسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجعلهم بطورهم الشخصية ، وهي سمات من شأنها أن تلغي تماما أية فرصة لفرض مبادئ تمسكية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتمسف » "Justice as fairness" .

والآن ما هي تلك المبادئ التي سيتوصل اليها المتفاوضون في ظل شروط الموقف الأصلي ؟

الاجابة على هذا السؤال في رأى رولز هي أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبادئ أساسيتين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هي الاسمى الخيرات ، فهي وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أي ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلي سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياة بغض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجرى على النحو التالي : « لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يُمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر في أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الادق لهذا المبدأ ينبغي أن تجرى على النحو التالي : « لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع » .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا في صياغة المبدأ الثاني المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الاخرى ، وهو أمر طبيعي تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الامر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء في مجال الخيرات المادية أو في مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

( ب ) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة في ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضى رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يغطون إلى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافًا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المنبر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية دالها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطًا عضوياً بنظريته في الخيرات الأولية . فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعاً منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع لحسب إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير الصلي عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أي واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يفامر بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائناً حراً ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيداً مطلقاً يرد على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين ( التمييز ) في التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزاً سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) المباداة الواردة بين الأقواس هي اقتباس للؤلف كورلينر من كتاب جون رولز « نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بنقطة أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوي الاختيار الأدنى ، لا رغبتهم في أن يتم الفائدة لجميع مستويات المجتمع .

إن هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلي مضافا إليهما أولوية المبدأ الأول إزاء الثاني يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تكبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *a priori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذا ما قورنت بما تقتضي به. حواسنا النظرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة إذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاستقائ مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ إن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، إذ يمكن في رأي رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة يبينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل إلى تلك المبادئ التي يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل إلى « الأمر الأخلاقي المطلق » *Categorical imperative* فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلًا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت إلى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويعدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع .

وهذا هو في الحقيقة ما استبطا رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا فهي حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا يتأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعمالها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من أرسائه مبادئه السالفين مضاعفا اليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفصيلات ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية آيا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حالاً يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم وحتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، لما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للتفاوضيين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وإن بقي مع ذلك قدر من التعتيم يجبر عن التفاوضيين مأسدا ذلك من المعلومات . وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبادئ السابقة وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما .

وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزاً أساسياً على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة العصائير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، إذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سن القوانين ، وإذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل ، فإنهم فى هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصلي معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشترطونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا فى هذه المرحلة أن المشاركين فى الموقف الأصلي سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجمعه التشريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسلسلة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبميسارة أخرى فإنهم سسيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بأمال ذوى الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى اقضاء بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن إيمانه بالمساواة ليس إيمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساواة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها

تتمدد ذلك الى تحقيق العدل التوزيعي على نحو يراعى مصلحة الشرائع  
الأكثر عوزا والأشد احتياجا في المجتمع .

ان رولز يدرك تماما ان هناك من الفروق والتباينات في المزايا  
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا  
الجسدية والعقلية التي تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء مصدر  
الفروق او تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمدح  
للأتمس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات ،  
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك ان هذه النظرة  
غريبة على المجتمعات المزمعة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد  
بحرية إقامة المشروعات ، وهي في الوقت ذاته غريبة على المجتمعات  
الشيوعية والاشتراكية تلك التي تلغي استقلال الفرد لحساب رفاهية  
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله  
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق  
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين  
واضحتين في مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين  
المستفيدين من نظريته يمكنان حدوثنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أي  
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية  
الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل في أن نظريته  
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك  
أنها لا تواجه تلك المشكلات التي كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة  
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى  
سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن  
السياسة ( أ ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من  
أولئك الذين يستفيدون من السياسة ( ب ) ومع هذا فإن مقدار المنفعة  
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة ( ب ) أكبر  
بكثير من مقدار المنفعة التي يحصل عليها كل فرد من المستفيدين  
بالسياسة ( أ ) وهكذا ففي حين تشمل السياسة ( أ ) بمنفعتها عددا  
أكبر من الناس فإن السياسة ( ب ) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل  
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار  
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضي بضرورة الجمع بين  
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه في هذه

الجملة أن ينظر الى آثار كل من السيامتين ؟ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لدوى الامتياز الأول ولدى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نفاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التي يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تقلت من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التي تتزايد يوما بعد يوم (١) والتي يمكن أجمالها فى ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلي وما يطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالى فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يفور حول الطريقة التي تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقساده رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يلقى عليه . بأن يراعى أوضاع دوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقلح من عينيه حجاب الجهالة ويترف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تنص الى قدر من المخامرة أو الى مزيج من المخامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التي سيتوصلون اليها ستختلف بالقسط عن مبادئ العدل البرولزين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والامان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التي التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » الذى سلكنا الإشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة انفسهم ان العمل لمصلحته الادنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك المقائيد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيع على الآثم عدل .

والواقع ان رولز يسي تماما أصيبة هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره إلا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يمسد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولكن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فإنه يبقى لزولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء ان مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية بأمرها .





## الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السيامية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير . . . . .	٥
- مقدمة المؤلف . . . . .	١٣
- ماركيز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم دافيد كتلر . . . . .	٦٨
- ف ١٠ هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم أنتوني دي كرسيني . . . . .	٣٥
- ليونستراوس	
وصحة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف . ميللر . . . . .	٤٨
- كادل بوبر	
بقلم انطوني كوينتون . . . . .	٧٠
- جان بول سادتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موريس كرانستون . . . . .	٨٨
نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز . . . . .	١١٩
١٢٧	

**مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب**

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

---

I.S.B.N- 977 - 01 - 4841 - 5



# مكتبة الأسرة

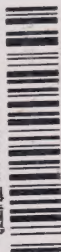


بسعر رمزي جنيته واحد  
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

مطابع  
الهيئة المصرية العامة للكتاب

Bibliotheca Alexandrina



0698095